التمهيد

كيف يكون سؤال السيرة الفلسفية هو سؤال الفلسفة؟

أَلَمْ يَانِ لنا، نحن المسلمين، أن **نُبدع** في مجال الفلسفة كما أبدعنا في مجال العلم! فقد كنا ولا نزال نُعامل المعاني الفلسفية معاملتنا للمفاهيم العلمية، فحسِب بعضنا أنفسهم فلاسفة بحق، وجاء، مِن بعدِهم، مَن سماهم بـ «فلاسفة الإسلام»، وما كانوا إلا مجرد «**علماء الفلسفة**» كما نقول «علماء اللغة»؛ فـ «عالم الفلسفة» و«الفيلسوف» وإن اشتغل كلاهما بالفلسفة، فإن اشتغال «عالم الفلسفة» بها غير اشتغال الفيلسوف؛ فالأول يبحث في الفلسفة علىٰ سَنَن العلم، مفاهيم ومناهج ومعايير؛ والثاني يبحث فيها علىٰ سَنَن الفنّ[1]، قِيما وصيغا وآثارا.

أَلَم يَحِن الوقت بأن نعي بأن جمودنا علىٰ هذه المعاملة الواحدة للمجالين: «الفلسفة» و«العلم» هو الذي قطَع عنا أسباب الإبداع في المجال الفلسفي! فقد كنا ننقل عن غيرنا، ولا نزال، ما

(١) كما إذا قلنا: «فن الحياة».

أخذوا به من أفكار ومذاهب فلسفية متغلغلةٌ جذورها في ثقافاتهم المحلية، ظانين أنها تصوّرات ونظريات لها من أوصاف «العقل» و«الحقيقة» و«الحياد» و«الموضوعية» ما للتصورات العلمية التي هي نتاج البحث المادي في ظواهر الطبيعة؛ ولما كانت الأصول الثقافية المحلية للأفكار والمذاهب المنقولة مفقودة عندنا، ولا سبيل إلىٰ نقلها إلينا، ناهيك عن بثها فينا، فقد طفقنا نجتر هذه الأفكار والمذاهب، باذلين أقصىٰ الجهود، تارة، في رفع أشكال الاستغلاق التي دخلت عليها بسب فقدان هذه الأصول الثقافية المحلية وبسبب اختلالات الترجمة المباشرة أو غير المباشرة، وتارة أخرىٰ في رفع أشكال المصادمة بين هذه الأصول المنقولة وبين الأصول الثقافية الخاصة بنا.

والظاهر أن نَصيب المتأخرين من هذا الجمود علىٰ المنقول أوفر وأسوأ من نصيب المتقدمين من جهتين، **إحداهما**، أن هؤلاء باتوا أشد جهلا بتراثهم وقدراتهم من أولئك، بل نجد فيهم من يتنكرون لتراثهم وينكرون قدراتهم، داعين إلىٰ مزيد الجمود علىٰ ما يتلقونه من أفكارِ سواهم، وحجتهم الداحضة أن هؤلاء بلغوا من التقدم الفلسفي ما يوجب التبعية الفكرية لهم؛ **والثانية**، أن الفلسفة اتخذت اليوم صورة تبدو فيها، لا حاكمة علىٰ العلم، تسديدا وتدبيرا، وإنما تابعة له، تسير علىٰ خطاه، منهجيةً وموضوعيةً، حتىٰ كأنها جزء منه، أي باتت عبارة عن تخصص أكاديمي وانشغال مهني، أو، باصطلاحنا، عبارة عن «علم الفلسفة»، فانساق المتأخرون منا بالكلية، باسم الحداثة، مع هذا التوجه الجديد لأساتذتهم في الغرب كأنه القدر المحتوم للفلسفة أو كأنه التعبير الأوحد الممكن عن التفلسف؛ وما دراهم أن هذا التوجه هو مجرد

طور من أطوارٍ متعاقبة تقلّبت فيها الفلسفة، طورٍ ليس بالضرورة أدلها علىٰ عمل العقل، ولا أقربها إلىٰ حقيقة التفلسف!

فكيف إذن السبيل إلىٰ الخروج من هذا الجمود الفلسفي الذي نتج عن الجهل بخصوصية ثقافتنا وأيضا عن عمومية الاحتراف الأكاديمي للفلسفة؟ لا يمكن أن يكون ذلك بمزيد الاستهلاك لأفكار الآخرين والتغلغل في نظرياتهم، علىٰ علاتها، حتىٰ كأننا أمثالهم أو أشباحهم، وإنما يكون ذلك بالبداية من حيث بدأت أمتهم وتبدأ كل أمة تحفظ استقلالها وأصالتها، وهو أن **نكوّن لأنفسنا مفاهيم وتصوّرات فكرية نستنبطها من عريق ثقافتنا، ونشتغل عليها بما أوتينا من قدرات عقلية ومعنوية، تدليلا عليها وتطويرا لها واستنتاجا منها وتوظيفا لها**، فإن وافقَت هذه المفاهيم والتصورات، تحديدا لها وتنظيرا، ما عند الآخرين فبِها ونِعمت؛ وإن لم توافقه، فإنما هي **إثراء للمجال الفلسفي**، إذ يضيف إليه من الأفكار ما لم يكن هؤلاء يعدُّونه كذلك، أو هي **توسيع للأفق الفلسفي**، إذ تفتح فيه من الإمكانات الفكرية ما لم يكن يخطر علىٰ بالهم.

وإذا لم يكن من مخرج من عُقمنا الفلسفي إلا اتباع هذا الطريق، فالأجدر بنا أن نبدأ بالمفهوم نفسه الذي تعلّق به هذا العقم، ألا وهو مفهوم «الفلسفة»! فإذا سلَّمنا بأن «الفلسفة»، لغة وحدّا، عبارة عن «محبة الحكمة»، فلا يلزم أن يكون الاشتغال علىٰ المفهومين المحدِّدين لها، أي «المحبة» و«الحكمة» واحدا عند جميع الأمم، بحيث يكفي تناقل هذا الاشتغال فيما بينها وتقليد بعضها لبعضها فيه؛ فقد عرَفت الأمم «المحبة» و«الحكمة» قبل أن يخترع اليونان منهما تركيبا مزجيا هو «الفلسفة»، ويمكن الاستغناء عن هذا

اللفظ المركب اليوناني بعبارة «**حب الحكمة**»، فبدَل أن نقول: «فلسفة»، علما بأن هذا اللفظ لا يزال يثير نفور بعض النفوس، يمكن أن نقول: «حب الحكمة»، فيزول النفور وينمحي الإغراب ويحصل الإقبال، فمن ذا الذي لا يحب الحكمة!

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن نستنبط بأنفسنا من ثقافتنا ذات الأصل الشرقي تصوّرنا الخاص لـ «الحكمة» ولمحبتها، ونباشر اشتغالنا الخاص عليهما؛ فيجوز أن يتضمن هذا التصور وهذا الاشتغال الخاصّين من سابق معاني «الحكمة» وعلاماتها ونتائجها ما كان يفتقده اليونان عند وضعهم لمصطلح «الفلسفة»، إما للتفاوت الزماني بين وجود «الحكمة»، معرفةً، ووجود «الفلسفة»، كلمةً، وإما للتفاوت الثقافي بين الأمتين: الشرقية واليونانية؛ فلا نكاد نتعاطىٰ هذا التأمل في «الحكمة» في ثقافتنا، حتىٰ نتبين الفرق بين مفهومها في هذه الثقافة ومفهومها في الثقافة اليونانية.

فأول ما يتبادر إلىٰ الذهن من أمر «الحكمة» في ثقافتنا الإسلامية هو أنها، بالأساس، تنشغل بـ «الإنسان» وتهدف إلىٰ صلاحه وسعادته، حتىٰ ولو اشتملت علىٰ علوم مختلفةٌ موضوعاتها ومناهجها، إذ تعتبرها كلها خادمة لهذا الهدف الإصلاحي؛ أما أول ما أثبته اليونان، تحديدا للحكمة، فهو أنها تنشغل، أصلا، بالطبيعة، وتهدف إلىٰ اكتشاف قوانينها، وكل المعارف التي تندرج فيها تخدم هذا الغرض الطبيعي، حتىٰ كأن التصورين: للحكمة: الإسلامي واليوناني، متعارضان.

ولا يهمنا الآن معرفة كيف تدارك اليونان ما فاتهم من دلالة «الحكمة» علىٰ «صلاح الإنسان»، ولا توضيح كيف أن جمعهم، في

مفهوم «الفلسفة» المخترع، بين المدلولين: «اكتشاف الطبيعة لذاتها» و«صلاح المواطن في أثينا» الذي هو من جنس «صلاح الإنسان» أوقعهم في **آفة تعديد الآلهة**، لكن ما يهمّنا بيانه هو كيف يمكن استثمار الحقيقة التي توصّلنا إليها -وهي أن الحكمة، عندنا، تهدف بالأساس إلىٰ إصلاح الإنسان- في إبداع فلسفة إسلامية، تبقىٰ علىٰ هدايتها إلىٰ **التوحيد**، حتىٰ ولو ازدوج هذا الإصلاح للإنسان بالتعاطي لاكتشاف الطبيعة، بل إن هذا الازدواج يزيدها رسوخا في هذه الهداية إلىٰ التوحيد؛ وهذا الإبداع لا يتأتىٰ إلا بشرط أساسي نجعل منه الدعوىٰ التي يتولىٰ عملنا إقامة الأدلة عليها، ونصّ هذه الدعوىٰ التي نسميها بدعوىٰ «**الفلسفة المسدَّدة**» هو الآتي:

*** الفلسفة ليست هي، في الأصل، التفكير الذي يتوسل بالعقل المجرد، وإنما هي ممارسة حية تتوسل بالعقل المسدَّد، إصلاحا للإنسان.**

ولا بد في إثبات هذه الدعوىٰ التي تجعل من الفلسفة **سيرة حية** أو **طريقة في الحياة** من البناء علىٰ بعض المسلمات الأساسية التي هي، في الأصل، قضايا تم البرهان عليها في سياقات أخرىٰ، فلنذكرها مع بعض التوضيح لها.

أولاها، **أن «الفلسفة» (أي حب الحكمة) غير «الحكمة»**؛ لمّا كانت الحكمة أعز مطلب، ليس كل من **أحبَّ** الحكمة[1]، أدرك هذا المطلب العزيز، بل إن هذا الحب نفسه ليس شكلا واحدا، بل هو

(١) مع العلم بأن الفلسفة هي، لغة واصطلاحا، «حب الحكمة».

أشكال قد يكون بعضها غير لائق بمقام الحكمة كأن يكون بغرض الظهور بنزول هذا المقام؛ وفي المقابل، قد نجد من محبي الحكمة من يتبرأ من امتلاك الحكمة، إدراكا منه لعظيم قدرها، فيخص بها الأنبياء والعارفين، بل يخص بها الإله وحده؛ وهكذا، فإن الفيلسوف ليس بالضرورة حكيما.

والثانية، **أن حقيقة الإنسان غير طبيعته، وإنما فطرته**؛ لمَّا كان مدار الحكمة علىٰ إصلاح الإنسان، تبين أن المطلوب في معرفة الإنسان ليست طبيعته كما تقرر عند أهل الفلسفة اليونانية ومن سار في ركبهم، وإنما **حقيقته**؛ وحقيقته لا يمكن أن تكون إلا أمرا يعلو علىٰ الطبيعة، أو، بالاصطلاح الأحنبي، «أمرا ميتافزيقيا»، أي أنه لا يمكن مطلقا رؤية هذه الحقيقة، نظرا لأن الإنسان لم يكن قد أُخرِج إلىٰ الوجود بعدُ حتىٰ يراها قائمة بروحه؛ إذ بفضلها وُجد توحيده لربه، فلولاها ما أمكن وجود هذا التوحيد؛ وبفضلها عُرف إقراره بربوبية فاطره، فلولاها، ما أمكنت معرفة هذا الإقرار؛ لذلك، كان لا بد أن نظفر بعنصر غير مرئي مبثوث، في الإنسان، يتجاوز طبيعته وتوابعها، فيستحق تعريف الإنسان به؛ ولا يخفىٰ أنه لا عنصر مودعًا في روح الإنسان أدل علىٰ هذه الحقيقة الموحِّدة من «الفطرة»، إذ هي «الهيئة **الكاملة** التي خُلق عليها الإنسان أول مرة».

والثالثة، **أن إصلاح الإنسان لا يكون بأسباب طبيعية، وإنما بأسباب فطرية**؛ إذا تقرر أن حقيقة الإنسان، بحسب أصيل الثقافة الإسلامية، تتمثل في فطرته، ظهر أن صلاح الإنسان لا يمكن أن يكون بأسباب مأخوذة من الطبيعة؛ إذ الطبيعة، أصلا، ناقصة، لأنها

مسخَّرة للإنسان، فكيف للمسخَّر أن يُصلح من سُخّر لخدمته، طوعا أو كرها! فبيّنٌ أن الخادم لا يُصلِح حال المخدوم، وإنما هو الذي قد تصلُح حاله بخدمته له؛ وعلىٰ هذا، فإن صلاح الإنسان يكون بأسباب مأخوذة من الفطرة، لأن الفطرة، خَلْقا، كاملة، لأنها مُوحِّدة.

والرابعة، **أن الأسباب الفطرية التي يصلح بها الإنسان هي القيم الأخلاقية**؛ متىٰ سلّمنا أن صلاح الإنسان لا يكون إلا بالرجوع إلىٰ فطرته، لزم أن تتضمن الفطرة قيما أخلاقية مخصوصة بواسطتها يتم تحصيل هذا الصلاح، لأن الإصلاح لا يكون إلا باستبدال قيم صالحة بأخرىٰ غير صالحة؛ ومعلوم أنه لا قيم صالحة وقادرة علىٰ الإصلاح إلا القيم الأخلاقية؛ وحينئذ، تكون القيمُ الصالحة والقادرة علىٰ الإصلاح هي، علىٰ التعيين، القيم الأخلاقية التي تتضمنها الفطرة، ويكون تضمّنها لها بوجهين: إما بالفعل، فتؤخذ منها رأسا، وإما بالقوة، فتستنبط منها بواسطة.

والخامسة، **أن العقل الذي تتوسل به الفلسفة المسدَّدة ليس العقل الذي تتوسّل به الحكمة**؛ لئن كانت «الفلسفة المسدَّدة» و«الحكمة» كلتاهما تتعلق بالقيم الأخلاقية التي تندرج في الفطرة؛ فإن هذا التعلق في حال «الفلسفة» يختلف عنه في حال «الحكمة»؛ فـ «الفلسفة المسدَّدة» تعقل هذه القيم من حيث صلتها بالصفات الإلهية، مستمدة **سدادها** من هذه الصلة بالصفات الإلهية، بينما «الحكمة» تعقلُها من حيث صلتها بالذات الإلهية، مستمدة **إيادها** من هذه الصلة بالذات الإلهية؛ وبيّنٌ أن «إياد العقل» أعلىٰ رتبة من

«سداد العقل»، إذ هو سداد وزيادة، وهي الإمداد[1].

والسادسة، **أن القيمة الفطرية التي تتصدر، في الفلسفة المسدَّدة، باقي القيم هي الصدق**؛ واضح أن الفلسفة المسدَّدة تحمل علىٰ طلب الحقيقة، لا لذاتها، وإنما من أجل الانتفاع بها في إصلاح الإنسان، إذ الحقائق تختلف باختلاف المجالات، وليست كلها تفيد في هذا الإصلاح؛ والفيلسوف المسدَّد يتعلق، أساسا، بالحقائق التي تعود، علىٰ الإنسان، بالسعادة، وتأتىٰ، علىٰ رأسها، حقيقة «التوحيد»؛ والصدق إنما هو الالتزام بالحقيقة، وهو، هنا،

---

(١) ننبه القارئ إلىٰ أن تَصوُّرنا للعقول الثلاثة: «المجرَّد» و«المسدَّد» و«المؤيَّد» تقلّب في طورين أساسيين ثانيهما أغنىٰ من أولهما؛ فالطور الأول تُمثله المرحلة السابقة علىٰ النظرية الائتمانية؛ وفيه «العقل المجرَّد» هو العقل الذي ينتزع المعقول من المحسوس ويفصِل النظر عن العمل؛ و«العقل المسدَّد» هو العقل الذي يصل النظر بالعمل ويبُث القيم النافعة أو الصالحة في الواقع؛ و«العقل المؤيد» هو العقل الذي يجعل ظاهر العمل تابعا لباطنه، صورة وقيمة، ومتوسلا بالوسائل الناجعة أو المشروعة؛ أما الطور الثاني، فتُمثّله المرحلة اللاحقة علىٰ النظرية الائتمانية، وفيه العقل المجرد يحتفظ بمعناه في الطور الأول مع إضافة أن خوضه في القيم لا يفيده في شيء لأنه يخل بشرط أساسي، وهو وصل القيم بالصفات أو الكمالات الإلهية، إذ لا قِيَم بغير اعتبار لهذه الكمالات؛ وهذا الشرط هو بالذات ما يستوفيه «العقل المسدَّد» في الطور الثاني، إذ هو العقل الذي يحتفظ بمعناه في الطور الأول مع إضافة أن القيم مأخوذة من الكمالات الإلهية؛ أما «العقل المؤيَّد» في الطور الثاني، فيحتفظ بمعناه في الطور الأول، مع إضافة أن القيم، في صلتها بالكمالات الإلهية، تجعل العامل بها يتوجه بباطنه إلىٰ الذات الإلهية نفسها، مستدلا، علىٰ وجود الكمالات، بوجود الذات التي هي أكمل الكاملين.

علىٰ نوعين: «**صدق الذات**»، وهو تمسك الذات بالحقيقة التي توصّلت إليها بنفسها، قولا وفعلا وحالا؛ و«**صدق الآخر**»، وهو تسليم الذات بالحقيقة التي توصّل إليها الآخر، قولا وفعلا وحالا؛ فيلزم أن يكون الصدق هو أول خُلُق ينبغي أن يحصّله الإنسان لتعاطي إصلاح سلوكه.

والسابعة، **أن التفلسف الحق لا يتجلىٰ في صدق الفكر، وإنما في صدق الحياة**؛ إذا كان الصدق أساس القيم في «الفلسفة المسدّدة»، فلا يكفي الفيلسوف أن يكون صادقا في أفكاره، لأن هذا الصدق لا يفيد سلوكه بالضرورة؛ فقد يفكر في أمر حق، ولا يجد حاجة إلىٰ العمل به، ولا، بالأَوْلىٰ، يكفيه أن يُصدّق بأفكار غيره متىٰ رأىٰ الحق فيها، لأن هذا التصديق هو تسليم بصدق لم يصدر عنه، وإنما صدر عن غيره؛ والفيلسوف أميل إلىٰ الأخذ بصدقه منه إلىٰ الأخذ بصدق غيره؛ وإذا كان لا ينتفع بصدقه في سلوكه، فمن باب أَوْلىٰ أن لا ينتفع فيه بصدق غيره؛ لذلك، احتاج الفيلسوف إلىٰ صدق أبلغ من «صدق الأفكار»، وهو **صدق الحياة**، ولا تصدق حياته إلا متىٰ لم تكن تأملاته في واد وتصرفاته في واد آخر، بل تكون دعاويه في الفلسفة عينُ مواقفه في الحياة.

وقد اختص الفصل الأول: «**مفهوم السيرة الفلسفية**»، بإثبات الدعوىٰ الأساسية لهذا الكتاب المسماة «دعوىٰ الفلسفة المسدَّدة»، ومضمونها أن الفلسفة ليست تفكيرا في الأشياء علىٰ مقتضىٰ العقل المجرد، وإنما هي **ممارسة حية علىٰ مقتضىٰ العقل المسدّد، ابتغاء إصلاح الإنسان**؛ وهذا يتطلب من الفيلسوف أن تُصدّق أفعالُه أفكارَه وأن يتوسل، في صوغ أفكاره وضبط أفعاله، بالعقل المسدَّد؛

ولا يزال الفيلسوف علىٰ هذا التصديق والتسديد، حتىٰ يُدرك رتبة «**الفيلسوف الصِّدّيق**»؛ ولم يفت هذا الفصل أن يوضّح العلاقة بين «الفلسفة» و«الحكمة»، فكشف أنها لم تكن، في الأصل، علاقة امتلاك، وإنما علاقة ائتمان؛ فالفلسفة، في أصلها، **عبارة عن الائتمان علىٰ الحكمة**، بحيث يتعين علىٰ الفيلسوف أن يعود إلىٰ هذا التصور الائتماني للفلسفة.

وأفردنا الفصل الثاني: «**أركان السيرة الفلسفية**» لبيان كيف أن «سقراط» يُمثّل أفضل نموذج لهذه السيرة في تاريخ الفلسفة، إذ سبق غيرَه في اعتبار الفلسفة اشتغالا بالإنسان، لا بالطبيعة؛ وقد حاولنا أن نستخرج **أركان** السيرة الفلسفية من سيرته الحية، وهي ثلاثة:

أولها، **التشبه بالنبي**، حيث إنه صدَّق بالنبوءة التي أخبرته بكونه أحكم الناس ولو أنه أخضعها للاختبار، وادعىٰ سماع هواتف تنهاه عن كل فعل يضره وكان يبدي ميلا خفيا إلىٰ التوحيد، كأنه يتستّر عليه، فقد اتهم بالدعوة إلىٰ دين جديد.

والركن الثاني، **التفكر**، وله **جانب ائتماني** تمثَّل في طريقته في السؤال والتعريف، هذه الطريقة التي لا تسعىٰ إلىٰ امتلاك المعرفة، وإنما تسعىٰ إلىٰ الدوام علىٰ طلبها؛ كما له **جانب إشهادي** تمثل في عمليات ثلاث: «**التفطر**» (أي اطلاع الروح علىٰ المعاني في عالم الخلود) و«**التذكر**» و«**التوليد**».

والركن الثالث، **التخلق الفطري**، واقتضىٰ هذا الركن من «سقراط» القيام بعمليات ثلاث هي «**التبكيب**»، أي كشف تناقضات المحاور؛ ثم «**الامتحان**»، أي كشف عيوبه؛ وأخيرا، «**الوعظ**»، حثا أو زجرا.

وعقدنا الفصول الثلاثة اللاحقة لبيان كيف تم تحريف السيرة الفلسفية بإخلال فلاسفة الغرب ومقلديهم من المسلمين بالأركان الثلاثة المذكورة، أي «التشبه بالنبي»، و«التفكر»، و«التخلق الفطري».

فتناول الفصل الثالث الإخلال بالركن الأول، إذ أبْدل به «أفلاطون» «**التشبه بالإله**»، ودعا إلىٰ عروج الروح إلىٰ عالم الآلهة بطريق التطهر؛ ولم يكن مقلِّده أبو بكر الرازي أقل منه تعلقا بهذا التشبه، بل سعىٰ إليه، لا بتقوىٰ الإنسان التي تدل علىٰ طاعة الإله كما فعل «أفلاطون»، وإنما بالرحمة الإلهية التي تتسع للمطيع والعاصي.

كما تناول الفصل الرابع الإخلال بالركن الثاني، إذ أبْدل به «أرسطو» «**التنظر**»، وجعل معناه ينحصر في الدلالة علىٰ النظر الذي يكتفي بذاته، مستغنيا بالكلية عن العمل، وخصَّ به الآلهة والمتألهين؛ ولم يزدد مقلّده أبو بكر ابن باجَّة إلا تمسكا بنظرة «أرسطو» الامتلاكية إلىٰ الفلسفة، كما ازداد ازدراءً للفضائل الخُلقية التي يسميها بـ «الفضائل الشكلية»، منزّها عنها الإلهيين والسعداء الذين لا تعلق لهم إلا بالمعقولات الخالصة؛ وتحامل بشدة علىٰ الغزالي الذي ادعىٰ مشاهدة أمور لا طاقة للعقل المجرد بها، فنسب مشاهداته إلىٰ عالم الخيال الذي يشترك فيه مع العامة.

وأخيرا تناول الفصل الخامس الإخلال بالركن الثالث، إذ أبْدل به «نيتشه» «**التخلق الغريزي**»، مُعلنا موت الإله باعتباره موتا لقيم الدين وأخلاق العبيد، وداعيا إلىٰ بعث الحياة بوصفه بعثا لإرادة القوة، نظرا لأن هذه الإرادة هي وحدها القادرة علىٰ الانقلاب علىٰ

القيم الدينية وإحياء القيم اليونانية القديمة وأخلاق الأسياد؛ أما مقلده عبد الرحمن بدوي، فلم يقف عند حد «قلب القيم» كما وقف عنده «نيتشه»، وإنما تجاوزه، فدعا إلىٰ **محو** القيم الأخلاقية التقليدية بالمرة، مُنكِرا أن يكون للتجربة الوجودية للذات أخلاق تنضبط بها أصلا، ذلك لأن الذات كلها حرية مطلقة وإمكانات مُشرَعة.

وأما الفصل السادس والأخير، فقد خصصناه للنبي إبراهيم (ع)، لأنه جمع بين المقامين السلوكيين: مقام «الصديقية» الذي قد يصل إليه الفيلسوف متىٰ واظب علىٰ العمل بـ «مبدإ التصديق»، وبين مقام «النبوة» الذي يؤهّله لأن يتشبّه به الفيلسوف، واجتهدنا في توضيح بعض معالم «الصدّيقية» عنده التي تجعل منه فيلسوفا بمعنىٰ «الباحث عن الحكمة» كما تجلىٰ ذلك في تأملاته في الملكوت، كما اعتبرنا أن «سقراط» سار علىٰ ما يُشبه ما سار عليه إبراهيم (ع)، تفكُّرا وتخلّقا، محصِّلا، بذلك، درجة من درجات «الصديقية»، مع تأكيدنا علىٰ أن الفيلسوف، مهما بذل من جهد في «التشبه بالنبي»، فإنه لا يرث منه إلا قدرا من «الصدّيقية»، لأن الانتقال إلىٰ رتبة «النبوة» لا يحصل إلا بميثاق إلهي مخصوص؛ والفيلسوف، من حيث هو كذلك، لا حظ له في هذا الميثاق التفضيلي الخاص.

وأما الملحق: «**تهافت نظرية النبوة عند فلاسفة الإسلام**»، فالغرض منه هو بيان أن ركن «التشبه بالنبي» من أركان السيرة الفلسفية يغني كليا عن هذه النظرية العجيبة التي تعرِض لها شبهات شنيعة وتُوقع في إشكالات عويصة؛ وقد وقفنا عند إشكالات ثلاثة وضعنا لها أسماء خاصة، أولها «**التجريد العُقولي**»[1]، ويدور علىٰ

(١) الاشتقاق من الجمع: «العقول».

القول بوجود عقول مفارقة في عالم المعقول؛ والثاني، «**التأييد النبوي**»، ويتعلق بالقول بالاتصال بالعقل الفعَّال؛ والثالث، «**التخييل النبوي**»، ويدور علىٰ الادعاء بأن أخبار الأنبياء عن العالم الآخر عبارة عن تخييلات للحقائق كأنما الأنبياء لا يسعهم إلا أن **يتخيلوا** من أجل العامة ما يستطيع الفلاسفة أن يتعقَّلوه من أجل خاصة الخاصة؛ وقد جئنا بتفاصيل أدلتهم علىٰ هذه الدعاوىٰ الثلاث علىٰ التوالي، وأوردنا علىٰ كل واحدة منها من الملاحظات والاعتراضات ما كشف عن مكامن تهافتها، فضلا عن بالغ مصادمتها لمبادئ فلسفة تكون مبنية علىٰ أصالة ثقافتنا.

وأما **الخاتمة**، فقد أفردناها لتحديد **أهمِّ الشروط العامة** الواجبة في **إبداع فلسفة إسلامية حقة**؛ ووصفنا هذه الفلسفة بـ «الحقَّة»، ولم نصفها بـ «الأصيلة»، نظرا لأن «الحق» أخصّ من «الأصيل»، فكل حقٍّ أصيلٌ، وليس كل أصيلٍ حقّا؛ غير أن هذا الوصف، أي «الحقّة»، لا يعني ألبته أن ما سوىٰ الفلسفة الإسلامية من الفلسفات الأخرىٰ باطل بالكلية، وإنما يعنىٰ أن هذه الفلسفة تستوفي **الشروط الدنيا** التي تجعل كل فلسفة تستوفيها تستحق أن تُنسب إلىٰ الإسلام **بوصفه طريقة خاصة في الحياة، ابتغاءَ صلاح الإنسانية جمعاء.**

والله نسأل أن يهدينا إلىٰ الحق، ويوفقنا إلىٰ الخير، إنه نعم المولىٰ ونعم النصير.

السبت ١٢ ذو الحجة ١٤٤٤هـ
موافق ٠١ يوليوز/ تموز ٢٠٢٣م
طٰه عبد الرحمٰن